باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی

عنوان	ابیات ادیب		
درجه نفاست	نفیس	نوع	خطی ✓ / چاپ سنگی
شماره اموالی	۵۴۱	اندازه	۱۸×۱۱
قطع	جیبی	تعداد اوراق	۲۸

آسیب شناسی و اقدامات مرمتی

درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف	دارد ✓ / ندارد
نیاز به جعبه	دارد / ندارد ✓	نوع آفت	شیمیایی / زیستی / فیزیکی
نیاز به جلد سازی	دارد ✓ / ندارد	نیاز به مرمت جلد	دارد / ندارد ✓
نیاز به مرمت اوراق	دارد ✓ / ندارد	نیاز به دوخت عطف	دارد ✓ / ندارد
نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد ✓	نیاز به گردگیری	دارد / ندارد ✓
نیاز به آفت زدایی	دارد / ندارد ✓	نیاز به اسیدزدایی	دارد / ندارد ✓

بررسی کنندگان: ۱. [illegible] ۲. [illegible]

۳. [illegible] ناظر:

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۸۹/۴/۲۶ تاریخ اقدام:

میکروفیلم شد
باز بین شد
۱۳۵۳ خ

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب ~~رساله~~ اثبات واجب جدید — عربی

مصنف / مؤلف ملا جلال دوانی

خطی / چاپی نسخ و نستعلیق مختلف السطر

سال ~~طبع~~ تحریر ۱۱۵۷ عدد اوراق ۲۸

جزء کتب حکمت خطی شماره ۳۰۸ خ

شماره عمومی ۵۴۱ شماره قبض ۲۵۸۰۰

واقف حاج عماد فهرستی تاریخ وقف تیر ۱۳۱۰

طول ۱۸ عرض ۱۱ سانتیمتر قفسه

۱۰

۱۵/۷/۱۱

۱۳/۱۰/۲

۸/۹۰۷

رساله اثبات واجب جدید عربی مصنّف مولی جلال دوانی متوفی سنه ۹۰۷

کاغذ ثالث ادب اللغه ص ۲۳۸ وچون بعد از تألیف رساله اثبات واجب قدیم

تألیف شده بجدید معروف گردیده اول نسخه (ومنه الاعانه وبه التتمیم

له الحمد علی کرمه العمیم) آخر آن (والله وصحبه معادن الجود) کاتب عبد

النبی بن محمد تقی القزوینی تاریخ تحریر سنه ۱۱۵۱ هـ

خط نسخ و نستعلیق مختلف الطول - عدد اوراق ۲۸

قطع ۱۵ / ۷ - طول ۱۸ در ۱۱

۲۸ ورق

۲۵۸۰

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

۸/۱۱/۱۸

۲۸ ورق [illegible]

۲۵۸۰

[illegible]

کتابخانه آستان [illegible]
ورود کتاب

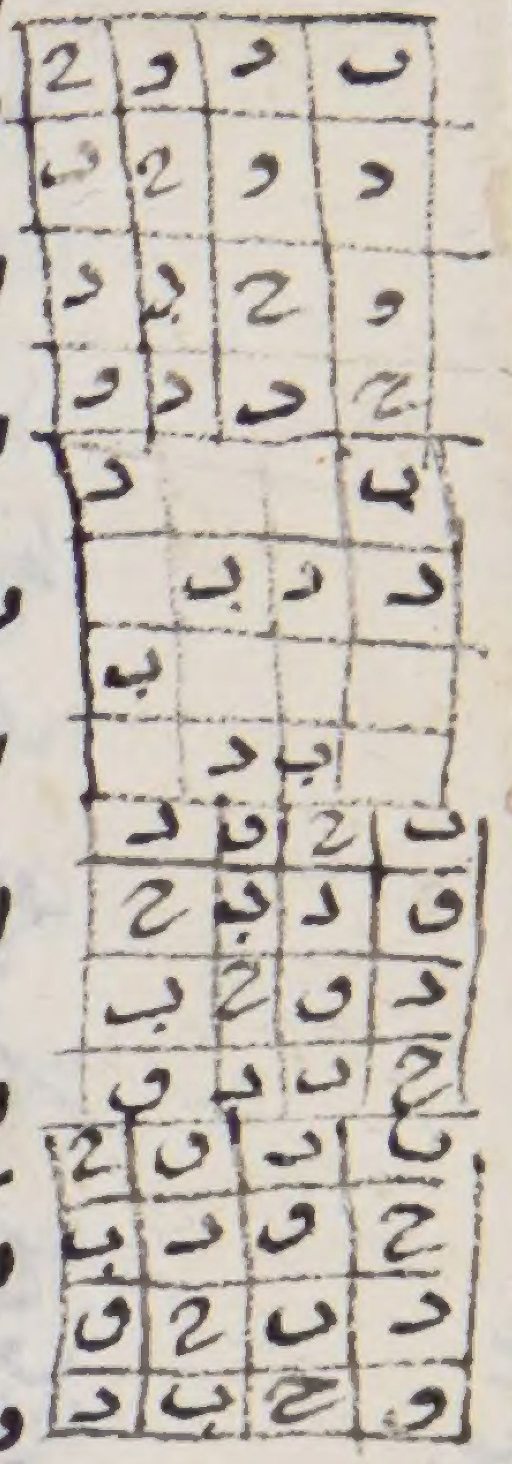
بسم الله الرحمن الرحيم

ومنه الاعانة في التتميم وله الحمد على كرمه العميم ومنه القديم والصلوة
والسلم على رسوله الكريم المنعوت بالخلق العظيم المبعوث للهداية بالصراط
المستقيم الى جنات النعيم وعلى آله وصحبه ذوي الفضل العميم والفيض
الجسيم فهذه نبذة من الحقائق وزبدة من الدقائق في نفائس
المطالب العالية وفرائد الفوائد الحكمية المتعالية الحقة وهي اشرف المباحث
المتعلقة بذات المبدأ تعالى وصفاته العلى واسمائه الحسنى ونسبة وجود
الممكنات اليه تعالى على ما حققه ذوو البصيرة النافذة في حقائق الملكوت
الاعلى حررتها مع تفرق البال وتشتت الحال راجيا ان يفتح الله تعالى
على عباده وبلاده ابواب العافية ويشملهم بالرفاهية الوافية والرأفة
الكافية انه على ما يشاء قدير وهو بتحقيق رجاء الراجين جدير ورتبت ذلك
الاصول بتوفيقه تعالى في فصول في اثبات واجب الوجود
لذاته قد افردت في عنفوان شبابي رسالة في هذا المطلب واوردت
فيها وجوه البراهين المنقولة عن ائمة الحكمة والكلام مع ما يتجه عليها
من النقض والابرام والهدم والاحكام واقتصرت هاهنا على ما هو اوضح
واظهر وانقى واخصر فاقول ان العقل يقسم الموجود في ادنى

النظر الى ما يجب وجوده بالنظر الى ذاته والى ما يجوز عليه الوجود والعدم
بالنظر الى ذاته والاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن اما الممكن
فوجوده بديهي لا يحتاج الى بيان لانا نشاهد عدم بعض الموجودات
سابقا ولاحقا او سابقا او لاحقا اما الواجب فيحتاج الى بيان
وبيانه ان النظر في مفهوم الموجود يعطي انه لا يمكن تحققه الا به اذ لو
انحصر الوجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا بيان الملازمة انه على هذا
التقدير تحقق الممكن اما بنفسه بدون علة وهو محض بديهي او بغيره وذلك
الغير ايضا ممكن على هذا التقدير فاما ان يتسلسل الآحاد الى غير النهاية او
يدور وعلى التقديرين يكون انتفاء الآحاد باسرها بان لا يوجد شيء
منها ممكنا لذاته فيكون وجود كل واحد من تلك الممكنات من غير سبب يرجح
وجوده على عدمه وهو محال لان الممكن ما لم يجب وجوده لا يوجد ولا يتحقق
الوجوب الا اذا امتنع جميع انحاء العدم وهذا الامتناع في الممكنات الصرفة
بدون الواجب غير متحقق لجواز انتفاء كل منها في ضمن انتفاء الكل
وهذا برهان لطيف خفيف المؤنة غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل
فان قلت انتم قد اخذتم في الدليل وجود الممكن حيث قلتم ان وجوده بديهي
لما نشاهد من عدم قلت انما يتوقف هذا البرهان على وجود موجود ما

وهذا ينقض بعض [illegible] الوجود
واجب بالذات من [illegible]
وجود الواجب [illegible]
كما هو المشهور من [illegible]

فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالعيان
الذي قرر اذ نقول لا شك في وجود موجود ما ووجوده بدون وجود
الواجب مح اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يوجد موجود اصلا بالبيان
السابق فقد امتاز هذا الطريق بهذا التقرير عن طريق المتكلمين وقد
وصف في الاشارات بانه طريق الصديقين فان قلت الدليل منحصر في الآن
واللمي والواجب تعالى ليس معلولا للغير بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما
يستدل به على وجوده تعالى يكون انيا لا محالة فلا فرق بين الطريقين يكون
احدهما انيا والاخر لميا قلت كلا يستدل بحال مفهوم الموجود على ان بعضه
واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة كل شي
وكون طبيعة الموجود مشتملة على فرد هو الواجب حال من احوال تلك الطبيعة
وهو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال اخر
معلوله لمي لا اني ثم لا بد هنا من بيان انه ليس احد طرفي الممكن راجحا
على الاخر لذاته رجحانا غير منته الى حد الوجوب اذ لو جاز ذلك
لم يتم البرهان على وجود الواجب لجواز وجوده بذلك الرجحان
وحينئذ لا يلزم وجود الواجب بل وجود ممكن راجح وجوده
على عدمه ولا يظهر استحالته بادى النظر اذ اللازم منه



اذ اللازم حينئذ ترجح الراجح لا الترجيح بلا مرجح وياتي بيانه بوجهين
احدها انه اذا كان وجوده راجحا بالنظر الى ذاته بالضرورة فيكون عدمه
بالنظر الى ذاته ممتنعا لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية
الطرف الاخر المقابل ومرجوحيته يستلزم امتناعه لان امتناع ترجيح
المرجوح بديهي فرجحان الوجود نظرا الى الذات يستلزم امتناع العدم
بالنظر اليها وهو يستلزم وجوب الوجود فما فرضناه غير منته الى حد
الوجوب منته اليه هف مع انه المط الثاني ان ذلك الممكن ان كان
علة لوجود نفسه لزم تقدمه بالوجود على نفسه وان لم يكن علة
لنفسه كان موجودا بلا سبب وهو جايز العدم لامكانه فيلزم جواز
انعدام الموجود من غير سبب يقتضيه كما قال الفاراني لو
حصل [illegible] الوجود بلا وجوب ويكون مبدا ما ممكنا حاصلا
بنفسه [illegible] الشي لنفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه
بنفسه وهو [illegible] اقول فيه نظر اما اولا فلان وجوده لما
فرض رجحانه على عدمه فلا يحتاج الى سبب بل يكفي في وجوده الرجحان
الناشي من الذات من غير افتقار الى علة واما ثانيا فلان وجوده لما
كان مستندا الى الرجحان فعدمه انما يكون بزوال ذلك وقد يكون ذلك
الزوال بسبب يقتضيه كوجود مانع فلا يلزم صحة عدمه بنفسه
لا يقال الرجحان ان كان مقتضى الذات لم يجز زواله بحدوث سبب
وان لم يكن نقلنا الكلام اليه لانا نقول يجوز ان يكون

قتلا راجحا م

الرجحان مستندا الى الرجحان ا...

يحقق في شيء من المراتب اذ لم يثبت ...

فكما انه يوجد رجحان الوجود من غير وجوب ...

الرجحان برجحانه من غير وجوب ولا يمكن تتميمه ... يكون

مستندا الى الرجحان الذاتي فقط بل اليه مع انتفاء المانع

يوجد بالرجحان وانتفاء المانع فينسد اثبات الواجب والتحقيق

انه على تقدير وجوده بالرجحان يكون متصفا بالوجود ولا يكون عينه

ويكون الذات منشاء رجحان الاتصاف فيكون علة اذ لا معنى للعلة

الا ما يرجح المعلول به فيكون علة لاتصاف نفسه بالوجود ولما

فرض عدم بلوغه الى حد الوجوب يجوز عدمه مع بقاء الرجحان اذ

لو لم يجز مع بقائه كان بالغا حد الوجوب وقد فرض عدم بلوغه اليه

هف فيجوز عدمه من غير سبب هذا هو تحقيق كلام ... و اما

ما اسلفناه كلام جدلي فليتدبر فان قلت علية الشيء لنفسه جائز

لان مجموع الموجودات من الممكن والواجب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء

ولا علة له سوى نفسه لان علته وهو اما جزؤه ... لاحتياجه الى

بقية الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه

قلت ان اردتم بالعلة العلة التامة بمعنى جميع الاحاد التي يتوقف

المجموع على كل منها فهي عينه ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع

على كل واحد من الاحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف

الشئ

الشئ على نفسه وان اردتم العلة الفاعلية المستقلة فهي جزؤه اعني الواجب

او ما فوق المعلول الاخير الى الواجب فان احاده منحصر في الواجب

وما استند اليه فلا تاثير في هذا المجموع الا وهو مستند اليه او التاثير

فيه باعتبار بقية الاجزاء وهي الممكنات وهي مستندة الى الواجب

اما ابتداء او بتوسط والحاصل كون الشيء علة فاعلية لنفسه او في

حكمه مما يجب تقدمه على المعلول ادح يلزم تقدم الشيء على نفسه واما

كونه علة تامة لنفسه فليس مستحيلا على اطلاقه بل هو واقع في الواجب مجموع

الواجب ومعلوله الاول او جميع معلولاته كما مر وقد يجاب عن هذا

السؤال بان المتعدد يوخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ

الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع وقد يوخذ مفصلا واللفظ

الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا وذلك وبهذا الوجه يكون كثيرا

وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق وهم

لا معا يسعهم اذا عاطك فنختار ان مرجح وجودهما معا هو بهما ما جودا

لا معا لاحتياجه الحكم واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون

هذا وذاك علتين مرجح وجود مجموعهما بهما فان نقل الكلام اليهما لا

معا مفصلا فانه ايض ممكن محتاج للمرجح والجواب انا لا نم انهما ما جودا

على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود بذاته وممكن

موجود به واقول وفيه نظر لان الموجود في هذا الصورة هو

الواجب ومعلوله واذا اخذ على وجه التفصيل كان متعددا كما ذكره

کتابخانه آستان قدس رضوی
دیزه کتاب

ولا شك انه كما كان ان كل واحد منهما موجود فهما موجودان ضرورة
ان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء احد من احاده ولاحاد باسرها
موجوده ههنا والممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا او
متعددا وسواء اعتبر مجملا او مفصلا اذ الاجمال والتفصيل انما يوجب
اختلاف الملاحظه ولا يوجب اختلافا في نفس الامر فاذا اعتبر
الواجب مع المعلول الاول مثلا فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ
مجملا او مفصلا موجود اذ المراد بالمجموع ههنا معروض الهيئة الاجتماعية
بدون الوصف اعني ذات الاثنين وهو موجود لا محالة وان لم يكن
الهيئه الاثنية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف
الوحدة موجودا واذا كان معروض الاثنية موجودا وهو ممكن لاحتياجه
الي الاحاد فلا بد له من علة وليس هناك شئ آخر يصلح علة له فلا ينحسم
به مادة الاشكال على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من
حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي
اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب ولا
يتصف بانها تسعهم مجتمعين فتامل **الفصل الثاني**
في ان وجوده لا يزيد عليه بل هو عين وجوده الخاص وبرهانه انه لو
كان وجوده زايدا عليه حتى يكون الفا موجودا مثلا لم يكن في حد
ذاته مع قطع النظر عن العوارض موجودا ولا معدوما كما حقق في
موضعه وكل ما كان كذلك فهو ممكن لان اتصافه بالوجود اما

٥

بسبب ذاته وهو محال لان الشئ ما لم يوجد لا يوجد فيلزم تقدمه بالوجود
على نفسه هف واما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون واجبا لا
يقال ان الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الوجود فاذا كان
ذاته مقتضيا لوجوده كان واجبا فلا يحتاج الي علة لان الحاجه فرع
الامكان وهو واجب لا ممكن فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه لانا نقول
لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان مقتضيا لوجوده
كان علة لنفسه فيلزم المحذور فان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن
ان لا يكون موجودا لا ان يكون هناك تاثير وتاثر قلت عدم الامكان
اما بالنظر الي الذات او الي غيره وعلى الاول يكون الذات علة اذ لا معنى
للعلة الا ان يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى الثاني يلزم احتياجه الي
ذلك الغير فلا يكون واجبا لا يقال فيلزم ان يكون الواجب علة
لنفسه على تقدير كونه عين الوجود ضرورة ان امتناع عدمه لذاته لانا نقول
على تقدير كونه عين الذات لا اتصاف له بذلك ومعنى امتناع عدمه انه
بذاته هو الوجود المتاكد كما سيجي تفصيله فثبت ان الواجب تام وجوده
بحت قايم بذاته مجرد في ذاته عن جميع النسب والاعتبارات ولو اعتبر
معه شئ من الامور الغريبه ككونه خالق العالم لم يكن الذات مع هذا
القيد واجبا بذاته بل واجبا بغيره وهو الذات البحت **الفصل الثالث**
في توحيده لو تعدد الواجب فاما ان يكون امتياز
كل منهما عن الاخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما

بالحمل العرضي والعارض معلول للمعروض فيرجع الى كون كل منهما علة لوجوب
وجوده وقد بان بطلانه واما يكون ذلك الامتياز بالامر الزايد على
ذاتهما وهو الخش فانه اما ان يكون معلولا لمهيتهما او لغيرها وعلى الاول
ان اتحد ماهيتها كان التعين مشتركا هف وان تعددت المهية كان كل
منهما شئ عرض له وجوب الوجود اعني الوجوب المتاكد للواجب وقد بين
في الفصل السابق بطلانه وان وجوده لا يزيد عليه وبالجملة لو كان الواجب
متعددا كان نسبة الوجود اليهما نسبة العوارض فكان ممكنا لا واجبا
على ما سبق بيانه فان قلت على تقدير وحدة الواجب صدق هذا
المفهوم عليه عرضي لان المفهوم امر اعتباري فليس عين ذاته فان اريد
ان ذاته بذاته مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بخلاف الممكنات فانها انما
يصح انتزاع هذا المفهوم منها بسبب تاثير الفاعل فيهما بذاته مبدأ لانتزاع
هذا المفهوم فان قيل المراد الثاني وقد بين ان ما يكون بذاته كذلك
لا يكون وجوده الخاص وتعينه الذي عين وجوده الخاص مغايرا له بل هو امر
بسيط لا يمكن للعقل تحليله الى شئ ووجوده فاقول استعين
بان العقل باول نظره لا يابى بان يكون شيئان بسيطان لا يمكنه تحليل كل
منهما الى مهية ووجود بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن
العلة ولذلك قيل ان في كلامهم هنا مغالطة فانهم حيث ذكروا
ان وجوده عين حقيقته ارادوا به الامر الحقيقي القايم بذاته حتى يجوز
ان يكون عين الذات وحيث برهنوا على التوحيد بان وجوده عين ذاته

ذاته فلا يمكن اشتراكه ارادوا به المفهوم اذ لو ارادوا الوجود الخاص
القايم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز ان يكون وجودان خاصان
قايمان بذاتهما ويكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصا
معينا بذاته ويكون هوية كل منهما ووجوده الخاص عين ذاته على
نحو ما يقولون على تقدير الوحدة وقد يستدل بانا وان لم نكتنه الوجود
القايم بذاته لكنا نعلم ببديهة انه واحد معنى فان تعدد لاشترك
المتعدد في المهية ولزاد تعين كل منهما على المهية وهو مح وهذا كما ترى
مبني على دعوى من غير دليل ولا تنبيه وقد يقال وجود
الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد وجوده
الواجب لذاته لغيره كما في بعض تعليقات الشيخ اقول وانت
خبير بما فيه اذ لو اراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو ان وجوده الخاص
هو هو فلم لا يجوز ان يكون هناك امران كل واحد منهما وجوده الخاص
ويكون كل منهما موجودا عين كونه هو وان كونه موجودا مطلقا عين اراد به
كونه هو فممنوع برهان آخر لو تعدد الواجب فاما ان يتحد المهية
في ذلك المتعدد او يختلف وعلى الاول لا يكون حملها على كثيرين لذاتها
والا لما كانت مهيتها بواحد فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى
الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لهما وكل عارض معلول اما المعروض
فقط او بمداخلة الغير والقسمان باطلان اما الاول فلاستلزامه
كون الشئ علة لوجود نفسه واما الثاني فالخش قال الشيخ

في المعلقات وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد
والا لكان معلولا وهذا مجمل ما ذكرناه مفصلا وهو برهان مبين
مختصر لا يأتي عليه ما ذكره ابن كمونه في بعض تصانيفه ان البرهان
التي ذكروها انما يدل على تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا
اختلف فلا بد له من برهان آخر ولم اظفر به الى الآن اقول
لان هذا المطلب ادق المطالب الالهية واحقها بان يصرف فيه
الطالب وكده وكدّه ولم ار في كلام السابقين ما نصفوا عن شوب
ريب ولا في كلمات اللاحقين ما يخلو عن وصمة عيب فلا علي ان
اشبع فيه الكلام حسبما يبلغ اليه فهمي وان كنت موقنا بانه سيصير
عرضة لملام اللئام :: اذا رضيت عني كرام عشيرتي :: فلا زال غضبانا علي لئامها
واقدم على ذلك مقدمة وهي ان الحقائق لا تقتبس من قبل الاطلاقات
العرفية فقد يطلق في العرف على معنى من المعاني لفظ نوهم ما لا تساعده
البرهان بل يحكم بخلافه ونظير ذلك كثير منه ان لفظ العلم انما في اللغة
على ما يعبر عنه بالفارسية بدانستن ودانش ومرادفاتها مما توهم انه من
قبيل النسب ثم البحث المحقق والنظر الحكمي يقضي بان حقيقته هو الصور
المجردة وربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل ربما لا يكون قايما بالعالم
بل قايما بذاته كما في علم النفس وساير المجردات بذواتها بل ربما يكون
عين الواجب كعلم الواجب تعالى بذاته ومنه ان الفصول الجوهرية يعبر
عنها بالفاظ يوهم انها اضافات عارضة لتلك الجواهر كما يعبر عن

بفصل

٧

فصل الانسان بالناطق والمدرك للكليات وعن فصل الحيوان
بالحساس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست من النسب ولا اضافات
في شيء بل هي جواهر فان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا كما تقرر
[illegible]هم وبعد ذلك نمهد مقدمة اخرى وهي ان صدق
على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق به وان كان عرف
اللغة يوهم [illegible] حتى فسر اهل العربية اسم الفاعل بما يدل على امر قائم
به المشتق منه [illegible] هو بمعزل عن التحقيق فان صدق الحداد انما
هو بسبب كون الحد[illegible] موضوع صناعته على ما صرح به الشيخ
وغيره وصدق المشمس [illegible] الماء مستند الى نسبة الماء الى الشمس
بتسخنه بسبب المقابلة وبعد تمهيدها بين المقدمتين
نقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق
الموجود امرا قايما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره
تعالى عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم
من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليه وذلك المفهوم
العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية وجعل اول
البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة
في الخارج مع انها كما قررتم عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود
اعم من تلك الحقيقة وغيرها قلت ليس معنى الموجود
ما يتبادر الى الوهم وتوهمه العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود

بل معناه يعبر عنه بالفارسيه وغيرها بهست ومراد فاته فاذا
فرض الوجود مجردا عن غيره قايما بذاته كان وجود النفسه فيكون
موجودا بذاته كما ان الصورة المجردة اذا قامت نفسها ... بما
بنفسها وكانت علما وعالما ومعلوما كالنفوس والعـ...
ومما يوضح ذلك انه لو فرض تجرد الحراره عن الد...
اد الحار مما يوثر في تلك الاثار المخصوصة ...
على تقدير تجردها كذلك وقد صرح بعض ... حجه والسعادة
بانه لو تجردت الصورة المحسوسة عن ... ت قايمه بنفسها
كانت حاسه ومحسوسة معا ولذلك ... نه لا يعلم كون الوجود
زايدا على الوجود الانسان مثلا ان يعلم ان بعض الاشياء قد يكون
موجودا وقد يكون معدوما فيعلم انه ليس عين الوجود يكون واجبا
بالذات ومن الموجودات ما لا يكون واجبا وزيد الوجود عليه
فان قلت كيف تصور هذا المعنى الاعم من الوجود القايم
بذاته وهو منسب اليه قلت يمكن ان يكون هذا المعنى احد
الامرين من الوجود القايم بذاته وما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا
ومعيار ذلك ان يكون مبدا للاثار ومظهر الاحكام ويمكن ان يقال
هذا المعنى ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قايما بنفسه
فيكون قيام الوجود به قيام الشي بنفسه ومن ان يكون من قبيل
قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها كقيام الامور الاعتبارية

مثل الكلية والجزئيه ونظايرها ولا يلزم من كون اطلاق القيام على
هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الموجود بنفسه مجازا كما لا يخفى
ثم ان هذا الكلام ههنا ليس في المعنى اللغوي وان اطلاق الموجود
حقيقه لغة او مجازا فان ذلك ليس من المباحث العقليه في
... من هذا ان الوجود الذي هو مبدا اشتقاق الموجود امر واحد
في نفسه ... حقيقه خارجيه والموجود اعم من هذا الوجود القايم
بنفسه ومما ... منتسبا اليه انتسابا خاصا واذا حمل كلام الحكما على
ذلك لم يتوجه ... المعقول من الوجود امر اعتباري هو وصف
للموجودات وهو ... من اوايل البديهية فاطلاق الوجود
على تلك الحقيقه القايمة بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع اخر ولا يجدي
ذلك في استغناء الواجب عن الوجود والمفهوم المذكور امر اعتباري
فلا يكون حقيقه الواجب تعالى عن ذلك واذا حمل كلامهم على ما ذكرنا
يحصل منه امر معقول وينفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظر بحيث
يشوش الذهن ويتبلد الطبع فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم
على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل على ان الامر كذلك في الواقع قلت
لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومن البين ان المفهوم
البديهي المشترك لا يصلح لذلك فلا يكون الامر الا كذلك فان قلت
لم لا يجوز ان يكون هويتان كل منهما واجب لذاته ويكون مفهوم واجب
الواجب مقولا عليهما قولا عرضيا قلت يكفي في دفع هذا الوهم

تذكر المقدمات السابقه وتفطن المقدمات اللاحقه اذ قد علمت انه لو
كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لها معللا لاناته فيلزم تقدمه بالوجود
على نفسه او بغيره فيكون الخلف وقد تحقق وتقرر ان ما يعرضه الوجود
فهو ممكن فان واجب الوجود هو نفس الوجود المتاكد القايم بذاته واذا
قلنا واجب الوجود موجود هو نفس الوجود فالمراد به ما ذكرنا
امر يعرضه الوجود ولهذا صرح المعلم الثاني والشيخ با... اتوهمه العرف
واللغة من اطلاق الموجود عليه مجازا اذا تمهد ذلك ظهر انه لا يجوز
ان يكون هويتان كل منهما وجود قايم بذاته واجب لذاته اذ ح يكون وجوب
الوجود عارضا مشتركا بينهما فيلزم المفاسد المذكورة بل نقول نظرنا
في نفس الوجود المعلوم بوجه ما بديهة فادانا البحث والنظر الى انه
امر قايم بذاته هو الواجب ومحصله انا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات
فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكا عروضيا بل اشتراكا من حيث النسبة فظهر
ان الوجود الذي ينسب اليه جميع المهيات امر قايم بذاته غير عارض
لغيره واجب لذاته كما انا لو نظرنا الى مفهوم الحداد والشمس وتوهمنا في
بادي النظر ان الحديد والشمس مشتركان بين افراد الحدادين والمشمسات
بحسب العروض بناء على ما يوهمه ظاهر عرف اللغة ثم تفطنا ان الحديد والشمس
ليسا مشتركين بحسب العروض بل اشتراكهما بحسب نسبة كل من تلك
الافراد اليهما ظهر ان توهم العروض كان باطلا وان ما حسبناه
عارضا مشتركا فهو في الواقع غير عارض بل امر قايم بذاته ولذلك

الافراد نسبة خاصة اليه وليس هناك مشمسان ولا حديدان وانت
خبير بان كون الوجود عارضا للمهيات على ما هو المشهور الذي ينساق
اليه النظر الاولي لا يصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان السليمة
لا سيما على ما تقرر عند المتاخرين من ان ثبوت الشي للشي وعروضه له
فرع ثبوت المثبت له في نفسه اذ الكلام في الوجود المطلق وليس للمهية
قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلك وما قاله بعضهم
من ان الاتصاف بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم نفعا لانه
اذا نقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهني لم يبق لهم مهرب واستثناء
الوجود من المقدمة القايلة بالفرعية تحكم على ان مشاهيرهم قدحوا في
هذا الاستثناء والقول بان ثبوت الشي لغيره انما يقتضي ثبوت ذلك الغير
اذا كان ثبوته له على نحو ثبوت الاعراض لمحالها لا على نحو ثبوت الاوصاف
الاعتبارية لموصوفاتها يقدح في الوجود الذهني اذ مداره على ان
المعدومات الخارجية متصفة بحسب نفس الامر بصفات ثبوتية
فيكون موجوده في نفس الامر واذ ليس وجودها في الخارج فهي في
الذهن ومن البين ان المعدومات الخارجية لا تتصف بالاعراض
بل انما تتصف بصفات الاعتبارية فقط ثم من البين انه اذا كان
الوجود وصفا للمهية وكان اثر الفاعل هو اتصاف المهية بالوجود
على ما تقرر واشتهر بينهم لزم ان يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الامر
النسبي وظاهر ان النسبة فرع المنتسبين فلا يصح كونها اول الصوادر الجعلي عنه

ذلك من الظلمات التي تعرض من القول بعروض الوجود للماهيات وعلى
ما ذكرنا لا يوجد شي من الشبهات هذا نظري في تحقيقه ما ذهب اليه
الحكماء وسيجي له في بحث العلم مزيد ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه
لو تعدد الواجب كان الاثنان منه اعني معروض الاثنينية بدوا
اما واجبا او ممكنا والاول باطل لافتقار هذا المعروض الى
الاحاد والافتقار ينافي الوجوب وكذا الثاني لان الممـ ... به علة
فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس هذا المعرو ... ون الشي فاعلا
لنفسه ومقدما عليه واما واحد منهما و ... عار المجموع الى الواحد
الاخر وليس الترديد في العلة التامة حتى يشار انه عينه بناء على المشهور
من ان العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول فلا مانع ان يكون عينه
كما ان مجموع الواجب والمعلول الاول مثلا علة تامة عين ذلك المجموع
لانا نقول ليس ههنا مجموع بل الموجود فيه هذا الواحد وذاك الواحد
من غير ان يتحقق شي اخر هو المجموع لانا نقول وجود المجموع اعني
معروض المجموعيه بدون العارض بديهي فان انتفاء المتعدد انما يكون
بانتفاء واحد من احاده والاحاد باسرها ههنا موجوده ولذلك
تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدر عن الواجب شي وعن المعلول
الاول شي آخر وعن مجموعهما شي آخر ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية
شيان في درجه واحدة وهكذا كما قرروه في صدور الكثير عن الواحد
الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول

الاول على ما هو المشهور فلو لم يكن سوى كل واحد شي لم يجز ان يصدر عن
مجموع الواحد ومعلوله شي ثالث وهذا الدليل على التوحيد نسبه بعض
الى المغالطة وظني ان هذه النسبه غلط فان هذا الدليل مبني على عدة
مقدمات الاولى ان المجموع بالمعنى المذكور موجود كما مر والثاني
... وذلك ظ لافتقاره الى كل واحد من الاحاد الثالثه
ان كل ... محتاج الى علة مستقلة وهي ايضا بينة لا تقبل المنع والرابعه
انه لا شي من ... وكل واحد بمؤثر مستقل فيه فلا يكون له علة مستقلة
وذلك ايضا بين ... هناك شي اخر يصلح لكونه علة مستقلة ومنهم
من تكلف منع المقدمه القايله بوجود المجموع وقد عرفت حاله ومنهم
من يقول على منوال ما سبق ان المتعدد قد يوخذ تارة مجملا واخرى مفصلا
وهو باعتبار الثاني علة له بالاعتبار الاول وان نقل الكلام اليه
ماخوذا بالاعتبار الثاني فهو بهذا الاعتبار اثنان كل واحد منهما واجب
لذاته فليس هناك ممكن اذ الموجود هذا الواجب وذاك الواجب وكل
واحد منهما مستغن عن العلة اقول قد عرفت ان الاجمال
والتفصيل انما يوجبان التغاير في الملاحظه لا في الامر الملحوظ
فالموجود في الخارج في صورتي الاجمال والتفصيل امر واحد فلا
يجوز كون احدهما علة للاخر بحسب الوجود الخارجي ولو جاز ذلك
لجاز ان يقال علة مجموع الممكنات من حيث الاجمال نفس ذلك المجموع
من حيث التفصيل فلا يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة الى علة

فاعليه مستقلة اخرى وقد اطبق العقلاء على خلافه وانما جاز كون
اجزاء الحد مفصلا علة لها مجملا لان المجمل والمفصل مختلفان في الوجود
الذهني فيجوز كون احدهما علة للاخر بحسب ذلك الوجود لكنهما في الوجود
الخارجي متحدان فلا يصح كون احدهما علة للاخر في هذا الوجود بل
نقول الموجود في هذه الصورة ايضا مثلا فان اريد بكونهما علة
كون كل منهما كذلك فهو بين البطلان وان اريد كون كل المجموع منهما
كذلك كان الشي علة لنفسه سواء اريد بالكل المجموعي منهما معا مجملا
او مفصلا واعتبر ذلك بالعشرة فانها نفس الاحاد البالغة هذا المبلغ
وليس هناك الا كل واحد من الاحاد وما صدق عليه العشرة اعني
الكل المجموعي فليس في الواقع الا كل واحد واحد من الاحاد والمجموع ولا يصلح
شي منها للعلية المستقلة للمجموع اما الاول فلاحتياج المعلول
الى غيره واما الثاني فلانه عينه ومنهم من منع هنا احتياج
المجموع الى فاعل مستقل تخصيصا للمقدمة القائلة بان كل ممكن محتاج
الى فاعل مستقل بما اذا لم يكن ذلك الممكن مركبا من الواجبين وهو تخصيص
في المقدمة القائلة الكلية الضرورية من غير سند معتمد فانا نعرف
هذه المقدمة على حكم بها حكما كليا من غير استثناء ولو صح ذلك لانفتح
باب التخصيص في كل مقدمة كلية بما عدا صورة النزاع فلا يتم شي من
البراهين في شي من المواد قال الشيخ في التعليقات كل اثنين
فالواحد منهما متقدم عليه طبعا اعني انه يتصور وجود واحد منهما دون

وجود الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود وهذه
مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان الواجب الوجود لا يجوز ان يوجد
شي قبله اية قبلية فرضت انتج منهما انه لا يتصور موجودان متصفان
بوجوب الوجود هذه عبارته وهو مجمل ما ذكرناه مفصلا فتدبر ثم
واذا ثبت استحالة تعدد الواجب بالبراهين المذكورة امكن ان يستفاد
التوحيد من مضمون قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا بان يحمل
الفساد على الانتفاء **الفصل الرابع** في ان واجب الوجود لا
يقبل القسمة الى الاجزاء مقدارية كانت او غيرها ويعبر عن هذا المعنى
بالاحدية كما يعبر عن عدم قبول القسمة بالحمل على كثيرين بالواحدية
قال الشيخ في بعض رسايله ان الاحدية تقتضي عدم قبول
القسمة مطلقا سواء كانت الى الاجزاء او الى الجزئيات قال المعلم
الثاني لو قبل الواجب القسمة الى الاجزاء فكل جزء من اجزائه اما واجب
الوجود فيكثر الواجب واما غير واجب الوجود وهو اقدم بالذات
من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود واقول هذا كلام مظلم
لان الاجزاء التحليلية للشي ليس لها تقدم عليه لان ذلك الشي بسيط
لا يسبقه وجود تلك الاجزاء فتلك الاجزاء اجزاء وهمية له فلا
يلزم تقدمها عليه بحسب الوجود الخارجي والقول بان ذات الجزء
التحليلي متقدم بالذات على البسيط بمعنى ان العقل اذا قاس الكل
وذلك الجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الموجود الجزء عليه وذلك

وذلك لا ينافي وصف تأخر الجزئية عنه ومفردات الجزء مقدم ووصف
الجزئية متأخر لا ينافي باثبات المط لان ذات الجزء التحليلي امر ينتزعه
العقل بمعونة الوهم من المتصل الواحد فان اريد بذاته هذا المعنى
فهو ليس متقدما على المتصل في الوجود الخارجي وان اريد ما ناخذ
هذا الجزء وما انتزع منه فهو ذلك المتصل نفسه فلا يتقدم على
نفسه وبالجملة ليس في هذا الكلام ما يحل العقدة ويمكن لا الاستدلال
على هذا المطلب بانه لما كان الواجب هو الوجود المتاكد فجزوه
التحليلي اما وجود متاكد او امر آخر وعلى الاول يلزم كونه واجبا على
ما سبق تقريره من المقدمات وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لان
ما عدا الوجود المتاكد المذكور لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم
ان الجزء التحليلي لا يخالف الكل في الحقيقة قال بهمنيار
في التحصيل اعلم ان الماء مثلا والخمر لا يصح ان يكون سهما وحدة
بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل الحقيقة جسم بسيط
متفق بالطبع انتهى والحكماء ردوا مذهب ديمقراطيس بان الاجزاء
الفرضية لتلك الاجسام الصغار تشارك الكل في الحقيقة و
باقي الاجزاء فيصح عليها من الافتراق والاتصال ما يصح على غيرها
اذا تمهد ذلك فنقول ما يتصور ان يكون له جزء تحليلي لا يلزم
ان يكون جزءا خارجيا لما مر فيكون الواجب مفتقرا الى الجزء الخارجي
هف بيان الملازمة ان ذلك الجزء وان كان وجودا متاكدا كان

كان واجبا فيكون موجودا بالفعل لا جزءا تحليليا مع انه يلزم تعدد
الواجب وان كان غير الوجود المتاكد يكون ممكنا فيغاير الكل بالحقيقة
فيكون جزءا خارجيا ايضا لا تحليليا مع انه يلزم تركب الواجب من الممكن
وهذا تحقيق ما قاله المعلم الثاني فظهر انه لا ينقسم الى الاجزاء المقدارية
واما الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فيظهر امتناع انقسامه اليهما بان
الجنس مبهم انما يحصل بالفصل فالجنس لا يكون موجودا بذاته
لاحتياجه الى الفصل المحصل له وقد تقرر بما سبق ان الواجب عين
الوجود المتاكد فيكون ما فرض جنسا خارجيا عن مهيته ويوجد مع
مفصل لا يخلو من ان يكون احد الجزئين فقط عين الوجود المتاكد
او كلاهما عينه او لا شيء منهما عينه وعلى الاول يكون الواجب ذلك
الجزء الذي هو عين الوجود والجزء الاخر خارجا عنه وعلى الثاني
يلزم تعدد الواجب وعلى الثالث لا يكون المركب منهما واجبا لاحتياجه
في قوامه الى الاجزاء التي ليست عين الوجود فيلزم تركب الواجب من
الممكن هف وايضا لو تركب الواجب من جزئين عقليين لجاز للعقل
تحليله الى شيء وشيء ووجود مثلا يكون جنسه الالف وفصله الباء
فيكون الفا موجودا وباء موجودا وقد تبين لك ان كل ما هو كذلك
فهو ممكن وهذان الوجهان يدلان على امتناع تركبه من الاجزاء المتباينة
ايضا والحاصل ان الواجب ليس فيه جنبة القوة بحسب ذاته بل هو
فعل محض بريء عن شوائب القوة ولذلك حكم الحكماء بانه لا مهية

له سوى الوجود فان ما له مهيه مغايرة له فهو من حيث مهيته
ليس موجودا وانما يوجد بالفاعل وقد سبق تفصيل هذا من قبل
وسواء على هذا ان الفاعل الحقيقي للممكنات باسرها هو الواجب
وان ما عداه بمنزلة الشرايط والالات وذلك يظهر بعد تمهيد
مقدمة هي ان العلة بالحقيقة ما يكون مصدر الفعلية الشيء
ولا دخل في ذلك لما هو بالقوه فان ما هو بالقوه من حيث هو
بالقوه معدوم وفطرة العقل تشهد بان المعدوم لا يصير مصدرا
للموجود نعم يمكن ان يكون ما بالقوه شرطا لتاثير الفاعل الحقيقي
وبعد تمهيد هذه المقدمة الممكنات في حد ذاتها بالقوه وما
بالقوه لا يصلح ان يكون مصدرا لما بالفعل والممكنات كلها مهيات
فلا شيء منها مصدرا حقيقيه واما وجودها وان صار بالفعل بسبب
الفاعل فهو امر اعتباري ومتعلق بالمهية التي هي بالقوه فهو مخلوط
بالقوه فلا يصلح مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل كما فصله بعض
المحققين في رسالة له في هذا البحث فبقي ان يكون المصدر
الحقيقي هو الوجود المتاكد البري عن المهية الذي هو الواجب
فلا موثر في الوجود الا هو وما يقال في العلم الطبيعي ان النار
يوثر في التسخين ونظايره فهو بالحقيقة مبدا الاعداد لا فاعل
حقيقي على ما هو مصرح به في كتب القوم وهذا الحكم مما اتفق عليه
الحكماء والصوفيه والمتكلمون الا المعتزلة الفصل الخامس

في ان صفاته عين ذاته وذلك لانه لو قام بذاته صفة حقيقيه
كالواحد منا تقوم صفة العلم فتصير بها عالما وصفة القدرة فتصير
بها قادرا وصفه الاراده فتصير بها مريدا كان الواجب تعالى
فاعلا لتلك الصفات قابلا لها وستبين ان البسيط الحقيقي
لا يمكن ان يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد بل الواجب تعالى من
حيث انه مجرد عن المادة وعلايقها اعلى غايات التجرد فهو علم ولما
كان قايما بذاته لا بغيره كان علما لنفسه فكان علما وعالما ومعلوما
وليس هذا مخصوصا بالواجب بل جميع المجردات كذلك حتى ان النفس
الناطقة من حيث تجردها عن المهيته وقيامها بنفسها علم وعالم ومعلوم
وقال بهمنيار في كتاب البحث ان الصور المحسوسه لو
قامت بنفسها كانت حاسة ومحسوسة وقد سبق تصوير معنى
ذلك في بحث وجوده تعالى وهو تعالى من حيث انه يصح بسبب علمه بالممكنات
على الوجه الاصلح ان تصدر عنها جميعها قدرة اذ القدرة ما بسببه
يصح صدور الفعل عن الفاعل بحسب ذاته وارادته تعالى كذلك
ومن حيث ان علمه تعالى بذلك النظام يقتضي وجودها في الخارج
بالاستقلال ارادة اذ الاراده امر يخصص احد المقدورين ومن
حيث انه يدرك الاشياء ويوجدها بالفعل حي اذ الحي هو الدراك
الفعال فقد رجع صفاته الذاتيه كلها الى العلم ورجع العلم الى
الذات واما بيان ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه بجهته

من الحيثيات لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد فالمشهور فيه ان
نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول
بالامكان وهما متنافيان لا يجتمعان في شيء واحد من جميع الجهات
بالنسبة الى شيء واحد واورد عليه ان نسبة الفاعل المفعول انما
يكون بالوجوب اذا اجتمع فيه شرايط التاثير واما بدونه فنسبته
اليه بالامكان وكذا القابل ان اجتمع فيه شرايط القبول يكون نسبته
الى المقبول بالوجوب وانت تعلم ضعفه لان القابلية وان كانت
تامة لا تستلزم حصول المقبول بالفعل فان المعتبر فيه التهيؤ و
الصلوح لا الحصول بل عندهم ان الاستعداد لا يجامع الفعل واورد
عليه ايضا انا لا نم ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص المنافي
للوجوب لم لا يجوز ان يكون بالامكان العام فلا ينافي الوجوب
واجيب عنه بانا نعلم بديهة ان القابل من حيث انه قابل يجوز كونه
متصفا بالمقبول ويجوز ان لا يكون والاتصاف بالفعل ليس من
حيثية القابلية بل من حيثية اخرى واقول قد سبق
الاشارة الى قدرته تعالى هو علمه بالنظام الاصلح من حيث انه يصح
صدور الفعل عنه وارادته عين هذا العلم من حيث يجب صدور
ذلك الفعل عنه فاذن علمه تعالى قدرته من وجه وهو من حيث انه قدرة
لا يصح منه الصدور ولا الصدور ومن حيث انه ارادة يجب عنه
الصدور فكما انه يحقق صحة الفعل وعدمه بالنسبة الى علمه من حيث

من حيث انه قدرة مع وجوب الصدور وعدمه من حيث انه ارادة فلم لا يجوز ان
يصح اتصاف ذاته تعالى بصفة وعدم اتصافه بها من حيث القابلية ويجب وجوب
اتصافه بها من حيث الفاعلية فانه اذا جاز اجتماع الفعل وعدمه مع
الفعل بالنظر الى علمه من حيثيتين فلا يكون في الذات الموصوفة بالعلم اولى
فان الاعتبارات في الذات اكثر فان قالوا ان الصحة والوجوب من
حيثيتين فان الصحة من حيث انه قدرة والوجوب من حيث انه ارادة لنقول
ههنا ايضا ان الامكان من حيث القابلية والوجوب من حيث الفاعلية
فاما ان لا يقولوا بتحقق القدرة فيه تعالى واما ان يقولوا بمثله في هذه الصورة
فان قلت انهم لا يقولون ان القدرة بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى ان شاء
فعل وان شاء لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى واجب ومقدم الشرطية
الثانية ممتنع قلت وجوب المقدمة الاولى وامتناع المقدمة الثانية
ان كانا مستندين الى علمه تعالى مطلقا فلا يكون ذلك الوجوب والامتناع
بالنظر الى تلك الجهة لم يتحقق القدرة بل كان هناك ايجاب محض اذ ليس
على هذا التقدير الا جهة واحدة هو وجوب الصدور وان كان من جهة لا
يتحقق الوجوب بالنظر اليها فيتم الايراد فتدبر واذا ثبت ان البسيط
الحقيقي بالنسبة الى شيء واحد لا يكون قابلا وفاعلا معا والواجب تعالى
كذلك لم يجز ان يكون صفاته زايدة على ذاته لانه فاعل تلك الصفات

اما فانه او غيره وعلى التقدير بن يلزم كونه فاعلا وقابلا اما على الاول فظاهر
واما على الثاني فلانه فاعل لجميع ما سواه اما بالذات او بالواسطة
في علمه بغيره اعلم ان الحكما لما راوا ان التعلق بين المدرك والمدرك والمعدوم
مع بحكم البديهة وانا ندرك امورا لا وجود لها في الخارج كما في المنامات والتخيلات
حكموا بان العلم هو الصورة الحاصلة في القوة المدركة او في آلاتها او عندها ثم
وجدوا ان تلك الصور لا تتعلق بالمادة التي تتعلق بها في الامور الخارجية
فانه لو فرض في الخارج ارتفاع تلك المادة كان الادراك بحاله كما في المبرسم
والنائم فحكموا بان الادراك هو الصورة المجردة عن المادة الخارجية ضربا من
التجريد وان المبصر بالذات انما هو الصورة المنطبعة في القوة الباصرة ثم
وجدوا مراتب التجريد مختلفة فان الصورة المحسوسة بالحواس الظاهرة مجردة
ضربا من التجريد لكنها مشروطة بحضور المادة وقرب معين والصورة المتخيلة
اقوى تجريدا لعدم اشتراطها بالحضور والمعاني الجزئية الموهومة اشد تجريدا
وابراء عن المادة حتى يبلغ الى درجة العقل فان المعقول مجرد عن المادة ولواحقها
بالكلية ولذلك ينطبق على الصغير والكبير وذوي الاوضاع المختلفة فهذا من
طرف المدركات التي هي الصور الادراكية واما من طرف القوة المدركة
فوجدوا ان ما يدرك بالالات الجزئية المكتنفة بالعوارض المادية وهي
الحواس لا يتجرد بالكلية عن المادة الخارجية ولواحقها فيتعلق الادراك بها بملاحظة

بل

تلك اللواحق فلا يكون معقولة بل محسوسة لا تطبق على الامور المختلفة
فهي جزئية واما ما يدركه النفس بذاتها من دون توسط الالة فهي بواسطة
تجردها عن اللواحق بالكلية قد تكون كلية نسبتها الى الامور المختلفة في
تلك اللواحق كالمختلفات في المقادير صغيرا وكبيرا او في الاوضاع تيامنا وتياسرا
الى غير ذلك نسبة واحدة فحصل لهم من هذه الانظار ان مدار
العاقلية والمعقولية على التجرد فان اثبت في الحيوانات ايضا نفوس
مجردة كما ذهب اليه الاشراقيون ومال اليه الشيخ في كتاب المباحثات
لجريان بعض دلائل التجرد فيها كما نقلناه في شرح الهياكل كان مدار المدركية والمدركية
مطلقا على التجرد ولما ثبت كون الواجب في اعلى مراتب التجرد كان عالما
بنفسه بذاته فكان عقلا وعاقلا ومعقولا ولما كان ذاته علة موجبة لكل
الممكنات اما بدون شرط او بشرط هو منه والعلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول لزم كونه عالما بجميع المعلومات هذا اصل دليلهم
على علمه بالممكنات ولما كان وجود العلة مغايرا لوجود المعلول اتجه عليه
ان حضورها غير حضور معلولها فان استلزم حضورها حضور المعلول
وحصوله اما بطريق الارتسام في ذات العلة فيلزم كونه فاعلا
وقابلا او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية
او بقيامها بامر آخر غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان
الصورة القائمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك الشيء وان فرض ان
يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كالحواس الة للادراك

النفس كان الواجب محتاجا في ادراك المعلولات الى الآلة ثم يمكن ايجاده
لذلك الامر بالعلم لتوقف العلم عليه وما قيل ان حصول المعلول
للعلة اوكد من حصوله للقابل بناء على ان نسبة الفاعل بالوجوب ونسبة
القابل بالامكان فلما كان حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل علما
بطريق الاولى غير مسلم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك
الشيء للعالم ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة
فهو لا يرتبط بالعلة الا بحيث هذا الوجود ولا نم ان هذا الارتباط مصحح
للعلم بل للقائل ان يقول هذا كما يقال نسبة السواد الى قابله بالامكان
والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشأ للاتصاف فلان تكون
الثانية منشأ للاتصاف اولى وهذا مما لا يقول به عاقل اذ العلم بالشيء
يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجدي تحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد
من تلك النسبة على ان ذلك يقتضي ان لا يكون ايجاد ذلك المعلول
بسبب العلم لعدم تقدم العلم عليه فيرجع الى ان يكون ايجاد بعض
المعلولات عين علمه بها كما صرح به الشيخ في التعليقات وهذا قول
لا محيص عنه كما ستعرف بعد وما قيل العلم لا يتوقف على قبول المعلوم
فان النفس شاعرة بذاتها مع انتفاء القبول لا يجدي نفعا اذ يمكن ان
يكون مناط الاتصاف بالعلم احد الامرين اما العينية واما القبول
فلا يتحقق بمجرد العلية انتفاء ما هو المناط فان تحقق نسبة اخرى فان
قيل لما كان تعين المعلول من قبل العلة اذ لو لم يتعين

بها لكان صدوره عنها دون غيره ترجيحا من غير مرجح فيقتضي الماهية
امرا معينا كذا وصفة كذا فيعين الماهية الموصوفة بهذه الصفات
بحيث لا يشاركه غيره في ذاته وجميع صفاته باقتضاء العلة اياه فيصدر
الامر الموصوف عنها ولا شك ان معرفة المقتضي لامر مخصوص
يستلزم معرفة ذلك الامر ولما كان الواجب علة مقتضية لجميع الممكنات
بخصوصياتها على ما هي عليه في نفس الامر فانه يقتضي امرا مخصوصا
ومعه امور مخصوصة اخر وهلم جرا وكان المقتضي لتلك الخصوصيات
نفسه فانه المقتضي البحت لا الشيء المقتضي كما انه الموجود البحت والمتعين
البحت وكان عالما بنفسه علما حضوريا كان لا محالة عالما بالمقتضي
لتلك الخصوصيات وذلك يستلزم العلم بالخصوصيات من نفسه
قوله فيه نظر اذ من البين ان الواجب ليس عين هذا المفهوم
المشتمل على النسبة المستلزم لتعقل الطرفين بل انما يصح ان يراد بقوله
انه المقتضي البحت ان علته لذاته لا لامر يعرضه مسلم تصور غاير او
غيره وح لا يظهر ان العلم به يستلزم العلم بالمعلول فان اقتضاءه
اياه لذاته لا يستلزم ان يلزم من تعقله تعقله لجواز ان لا يكون المعلول
لازما بينا للعلة حتى من تعقلها تعقله وبالجملة بقي المدعي غير مبين
قيل لما كانت الاشياء باسرها صادرة عنه وهو مبدأ لها على
التفاصيل كان محيطا بها احاطة النواة بالشجرة فهذه العلاقة يكون ذات
الامر جميعها محله وعلما بها واورد عليه انه لا احاطة للنواة بالشجرة

كيف وليس فيها السمرة بالفعل فلا يكون علما بها وهو ظ وقيل
كما انه بالصورة المخصوصة بالشي يتميز ذلك الشي كذلك بالمقتضى المخصوصة
يتميز ذلك الشي لان المقتضى باقتضائه يتميز ذات المقتضى وصفاته
بحيث لا يشاركه غيره وكما ان الصورة التي يتميز بها الشي اذا حصل
عند المدرك كان علما به ولما كان المقتضي لجميع العالم على ما هو في
نفس الامر امرا واحدا يتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود بما سواها
فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند
المدرك كان علما بكل واحد منها ويكون جميع الاشياء في الشهود
العلمي الذي بمنزلة الوجود امرا واحدا قال المعلم الثاني
واجب مبدا كل فيض وهو ظ فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو
من حيث هو ظ ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته ويتحد
الكل بالنسبة الي ذاته فهو الكل في وحدته اقول لما كان
العلة مباينا للمعلول مغايرا له في الوجود فلا يكون حضورها
حضوره وما لم يحضر الشي عند المدرك لا يكون مشعورا به
بمجرد كونه مبدا اميانه وعلى فرض حضوره يجري الترديد المذكور
سابقا من ان حضوره اما في ذات العالم او في غيره وكلاهما
يستلزم المحذور وعلى ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد
بذلك القياس مستبعد جدا اذ الصورة عين ماهية المعلول على
ما هو التحقيق او شبح له او مثال له على المذهب المرجوح المصادم

للتحقيق وليس العلة حقيقة المعلول ولا مثالا محاكيا له فقياسه
على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق اقول والذي ينبغي
ان يكون مذهب الحكماء هو ان ذاته تعالى عين العلم القايم بذاته كما
انه عين الوجود القايم بذاته فهو علم بذاته وعلم بمعلولاته اجمالا
كما سبق التلويح اليه من نقل كلام من قال ان الصورة المحسوسة
لو قامت بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فهذا العلم القايم بذاته
هو علم بذاته باعتبار وعلم اجمالي لمعلولاته باعتبار آخر والحيثية الاولى
علة للحيثية الثانية فعلمه بذاته من حيث انه علمه بذاته علة لعلمه بغيره
وكما ان العلم الاجمالي فينا مبدا للعلم التفصيلي كذلك ذلك العلم
الاجمالي الالهي خلاق للصورة التفصيلية في الخارج وفي المدارك
العقلانية والانسانية وغيرها فالمعلولات كلها حاضرة له تعالى
من غير ان يكون فيها كثرة بحسب ذلك الحضور فان الصور العقلية
في العلم الاجمالي واحدة مع كثرة المعلومات على ما تقرر في موضعه
فهذا الوجود العلمي الاجمالي هو بعينه الوجود الذي ذكرنا انه مبدا
اشتقاق الموجود وينتسب اليه جميع الموجودات كما سبق وليس
هناك وجود عارض له وجود غيره عبارة عن انتسابه الي ذلك الوجود
القايم بنفسه كما سبق تفصيله فكما انه وجود قايم بنفسه فهو علم قايم
بذاته ولما كان علمه مبدا للممكنات ومخصصا لوجودها كان بهذا
قدرة وارادة واعتبر مثل ذلك في ساير الصفات كما سبق وعلى

هذا يرتفع الاضطراب الواقع للناظرين في كلامهم ويظهر توجيه
الرموز المذكورة المنقولة عنهم وتندفع الشبه والشكوك عن كون
الممكنات معلومة له تعالى من غير ان يكون مرتسمة في ذاته تعالى او في غيره
او قائمة بذواتها او معلومة فان بعض كلماتهم يوهم ان علمه بالارتسام
كعبارات الاشارات وهو ينافي قواعدهم كما سبق وكلام بعضهم مبني
على المثل الافلاطونية وبعضهم ذهب الى ان علمه تعالى عبارة عن ايجاد
جوهر مجرد ينطبع فيه جميع المعقولات والتجاء بعضهم الى ان ايجاده
عين العلم وسمى ذلك العلم علما فعليا لا بالمعنى المشهور وهو ان
يكون العلم سببا لوجود المعلوم في الخارج بل بمعنى ان يكون العلم
عين الايجاد في الخارج وهذا يكاد يقدح في الاختيار الذي يثبتونه للمبدا
تعالى كما سبق اليه الاشارة والقول بان وجوده في الخارج وان كان
عين العلم بالذات لكنه تغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم
وسبب له من حيث كونه وجودا في الخارج تكلف مع ان هذا هو
اقرب من الوجوه السابقة لاسيما الوجه الاخير الذي ذهب
اليه المتكلمون النافون للوجود الذهني القايلون بعلمه تعالى في الازل
بالمعدومات الممكنة فانه سفسطة اذ التعلق بين العاقل والمعدوم
مع بطلان الفطرة كما سبق وما قيل في توجيه كون صفاته عين ذاته
نقصد هنا معنى المحمول كالعالم والقادر والمريد هي عين ذاته
لصحة الحمل مشترك بين الواجب تعالى وغيره فان صفات جميع الاشياء

ثبوت

الوجه عين ذاته بهذا المعنى فان قيل اذا كان علمه عين ذاته وهو عالم
بالمتغيرات فاذا تغير حال المعلوم فان لم يتغير العلم لزم الجهل لعدم
مطابقة الواقع وان تغير لزم تغير ذاته قلنا انه يعلم المتغيرات
على وجه لا يتطرق اليه تغير مع كونه مطابقا للواقع مثلا يعلم ان
حادث الفلاني يوجد في الآن الفلاني والزمان الفلاني ويعدم
في الآن او الزمان الذي بعده وهكذا في ساير الحوادث فانه
بتدرك يعلمها بعلم اجمالي هو عين ذاته على وجه لا يتطرق اليه تغير كما في علمنا
الاجمالي بالامور المتعاقبة المترتبة وانما يلزم التغير فيه لو كان
علمه بسبب حضوره في الآن او الزمان مثلا ان نعلم ان زيدا قائما
الآن ثم اذا قعد فلا بد ان يعلم انه قاعد الآن والا كنت جاهلا
بحاله وكان استمرار علمك بقيامه جهلا واما اذا فرضنا ان نعلم
زيدا في ذلك الآن او في البعض من الزمان بصفة القيام وفي
ذلك البعض الاخر بصفة القعود ولم نعين الآن والزمان
بالحضور عندك بل بالاسباب المقتضية له وهكذا في جميع الاحوال
فلا يلزم فيه تغير وتبدل اصلا ويمكن تمثيله للتوضيح تارة بعلمنا
باحوال المترتبة المتعاقبة السابقة فان ذلك العلم لا يتغير اصلا
واخرى بان نفرض احدا منا اطلع على الاحوال المتعاقبة اللاحقة
بسبب الاطلاع على الاسباب المودية اليها كما في المنجم المطلع
على الاوضاع المرتبة المتعاقبة بحسب الحساب ثم في هذا العلم

نفيه اصلا وهذا مما لا يشتبه على ذي فطانة وقد اوضحناه في رسالتنا
وتعليقاتنا بامثلة اخرى ثم انه قد اشتهر على الحكماء انهم ينفون علمه تعم
بالجزئيات على الوجه الجزئي واستمر التشنيع عليهم من الناظرين في
كلامهم بان ذلك يستلزم عدم احاطة علمه تعم بالجزئيات بجميع الممكنات
تعم عن ذلك واخرى بانه لا شك بانه من جملة معلولاته الجزئيات على
الوجه الجزئية والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول عندهم فيلزم ان
يكون عالما بها على الوجه الجزئي لانه عالم بكل ما يستند اليه ومن جملة
الجزئيات على الوجه الجزئية فالقول بعدم علمه تعم بها على هذا
الوجه من قبيل استثناء بعض الجزئيات عن احكام الكلية على ما هو
داب اهل العربية بل يمكن ان ينقض دليلهم على علمه بمعلولاته
بذلك ويقال دليلكم جار في الجزئيات من تلك الوجوه مع انها
ليست معلومة له تعم عندكم فيلزم عليكم بطلان دليلكم وقد
صرح بتكفيرهم اكابر المتاخرين من العلماء الراسخين وانما يتجه تكفيرهم
في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تعم عن ذلك
علوا كبيرا كما يفهمه بعض المتاخرين من كلامهم ومنشاء ذلك انهم
حسبوا ان تصور المهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصص
ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص فما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان
المدرك كليا واذا ادرك وقيد المهية به صار جزئيا كما هو مذكور
في كتب الامام الرازي وغيره من المتاخرين وذلك الامر لابد

ان ينتهي الى تشخص لا يكون له مهية كلية والا لم يحصل الجزئي الحقيقي
فان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية فحسبوا ان كون علمه تعم بالجزئيات
على الوجه الكلي مبني على عدم علمه بذلك المخصص وتاكد ذلك الحسبان
عندهم بما راوا ان الحكماء يمنعون حصول صور الجزئيات المادية بالمجردات
فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح
وقول فضيح يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان
مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت في المدرك فهم
يسندون علمه تعم بجميع الامور بحيث لا يشذ عنها شيء من الاشياء ولا
يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولكن علمه بها
على وجه لا يمنع فرض الشركة والكلية والجزئية انما تنشان من نحو الادراك
لا من ادراك المخصص وعدم ادراكه فكل ما ندركه نحن بطريق
الاحساس والتخيل فهو مدرك له بطريق التعقل وكما ان كثيرا من
الصفات في حقه تعم نقص وان كان في غيره تعم كمالا كذلك
الادراك التخيلي نقص في حقه تعم فهم لا ينفون علمه تعم بشيء من
الاشياء بل انما ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه
جميع المحسوسات والمخيلات بطريق التخيل ولا يسندون في
الاشخاص المادية ما ليس له مهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق
التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفيرهم سواء تم على ذلك
دليلهم ام لا ومن كفرهم في ذلك دايما هو النسبة من يبقى

علمه بعض الامور المشهور بين الجمهور والمتبادر الى الاوهام دون
الافهام واستسلم ان التكفير انما يتعلق بما التزمه القايل لا بما يلزم
من كلامه ولم يلتزمه كما لا يخفى على متتبع كتب العقايد الفصل الثاني
في قدرته القدرة عبارة عن كون الشي بحيث يصح صدور الفعل عنه
وعدم صدوره بالقصد ولما كان علمه تعالى بالنظام الاكمل مبدا لصدور
الممكنات عنه فاذا نسب الممكنات اليه من حيث صحة صدورها عنه
كان بهذا الاعتبار ارادة فالتغاير بين القدرة والارادة كالتغاير بينهما
وبين العلم بل بين العلم وبين الذات اعتباري فهو من حيث صحة الصدور
عنه قادر ومن حيث تخصيص الصدور عنه بالفعل مريد والمشهور
عن الحكماء انهم يفسرون القدرة بكونه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
يجعلون مقدم الشرطية الاولى دايما واقعا بل واجبا ومقدم الشرطية
الثانيه غير واقع بل ممتنعا وجعل المتاخرون هذا التعريف منشاء
الخلاف بينهم وبين المتكلمين في انهم يجوزون عدم صدور العالم وانفكاكه
بعد وجوده بالكلية ويمنعه الحكماء ولك ان تقول ليس التعريف
منشا الخلاف بل منشاه قول الحكماء بوجوب تحقق الشرطية مقدم
الاولى وامتناع تحقق مقدم الشرطية الثانيه وقول المتكلمين
بامكانهما وليس ذلك خلافا في معنى القدرة والاختيار فان الفريقين
بعد ان يتفقا على احد التعريفين يمكنهم هذا الخلاف كما علم مما سبق
فان قلت فان كان المراد بالصحة الامكان الذاتي فلا في تحققه

في المقدمتين فان العالم ممكن فلا ينفك عنه صحة وجوده وعدمه
وان اريد به سلب الامتناع الذاتي والغيري معا فلا شك في انتفائه
فان العالم موجود فيكون واجبا بالغير فلا يصح سلب الامتناع المطلق
عن عدمه فلا يظهر وجه الخلاف في وجوب مقدم الشرطية الاولى
وامتناع مقدم الشرطية الثانيه قلت ان عدم العالم ممكن
بالنظر الى ذاته لامتناع زوال الامكان الذاتي عنه لكن عدم مشيته
تعالى له ممتنع بالذات فح لان عدم صدوره عنهم ولا منافاة بين
امكانه الذاتي وامتناع صدوره عنه بالنظر الى مشيته فعدمه ممكن
بالذات لكن عدم مشيته ممتنع بالذات فح ان عدم صدوره عنه ممتنع
بالذات وان كان هو في نفسه ممكن العدم والمتكلمون ينكرون ذلك
ويقولون بجواز عدم مشيته له تعالى فلو اريد بصحة صدور الفعل
وعدمه ما ساوق الامكان الذاتي للمقدور لم يكن بين التعريفين
ولم يكن التعريف منشا الخلاف بل يكون منشاه تجويز عدم مشيته للممكنات
كما ذكرنا اولا ولذلك فسر بعض الحكماء القدرة بالصحة المذكورة ومع
قال بقدم العالم وان اريد ما ذكرناه انما كان ذلك منشا الخلاف
وقال المتكلمون القدرة في الحيوان من الكيفيات النفسانيه وهي
مصححة للفعل والترك وتعلقها بالطرفين على السواء واختلفوا في
انها مقدمه على الفعل والقدرة المؤثرة بالفعل من حيث هذا الوصف
مقارنة للفعل لا محالة اقول النزاع انما هو في ذات القدرة

کتابخانهٔ آستان قدس

كما يعلم من دلايل الطرفين استدل من قال بتقدمها بوجهين
الاول انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليف الكافر
بالايمان تكليف العاجز وتكليف العاجز وان كان جايزا من الله
تعـ لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعـ لا يكلف الله نفسا
الا وسعها والثاني ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في الفعل
ومع الفعل لا يبقى الاحتياج اقول ضعفه ظ لان الحصول
لا ينافي الاحتياج الى العلة واجيب عن الاول بان تكليف الكافر
في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال اعني وقت حصول القدرة
وهي مع الفعل ويرد عليه انه لو استمر على الكفر لم يتحقق القدرة اصلا
بناء على انها مع الفعل والثاني بط بالاتفاق **الفصل الثامن**
في ارادته تعـ فسرها المتكلمون بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين
وقيل هي في الحيوان شوق متاكد الى حصول المراد وقيل
انها مغايرة للشوق فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم وقد يشتهي
الانسان ما لا يريده كالاطعمة اللذيذة بالنسبة الى العاقل الذي يعلم
ما في اكلها من الضرر وقد يريد ما لا يشتهيه كالادوية البشعة النافعة
التي يريد الانسان ان يتناولها لما فيها من النفع وفرق بينهما بان الارادة
ميل اختياري والشوق ميل جبلي طبيعي قيل ولهذا يعاقب الانسان
المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها وهولاء جعلوا مبادي
الافعال الاختيارية في الحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع

العلم الازلي سببا لوجود الممكنات في الخارج في حيوته تعالى الحيوة في
الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة الارادية واستدل على مغايرتها للحس والحركة
الارادية بان العضو المفلوج حي والا لتعفن وليس فيه الحس والحركة الارادية
واورد عليه ان العضو المفلوج ليس مسلوب الحس بالكلية نعم لو استدل بالعضو
المخدر لتم وعلى مغايرتها للقوة التغذية بان العضو الذابل حي وليس فيه
واورد عليه انه يجوز ان يكون التغذية فيه ضعيفة لكن لم يف بها اقل من التحلل
فلذلك يظهر الذبول وهي في حقه تعالى عند المتكلمين صفة مصححة للقدرة والارادة
وقال الحكماء الحي في حقه تعـ هو الدراك الفعال وله اغيرة ... من
من المبادي العالية وقال الامام في بعض كتبه الحيوة قد يوصف بها النبات
وقد يوصف بها الانسان والحيوانات والجهة التي يجمع كل منها
بها هو كونها على الوجه الذي يترتب عليه الكمالات التي من شانه فالحيوة
في حقه تعالى عبارة عن كونه على الوجه الارفع الاتم الذي يليق بكمال ذاته وكمال
صفاته والمستند في اثباتها هو في سائر الصفات الدلايل السمعية قال
العلامة الطوسي في بعض تصانيفه المستند في اثبات حيوته ان الحكماء
يصفونه بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم
والقدرة ووجدوا ان من لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه
بالحيات لا سيما وهو اشرف من الموت الذي يقابله هذا الكلام هو كما ترى

ثم نقل عن واحد من اهل بيت النبوه واراد به الامام محمد الباقر عليه وعليه وعلى ابايه الكرام اشرف التحيه والسلام انه قال ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله تعالى زبانيتين فان ذلك كمالها ويتوهم ان عدمها نقصان لمن لا يتصف بها وهكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به

...

يسمى عالما الا لانه وهب العلم للعلماء والقدره للقادرين وكل ما ميزتموه فرادها كم بادق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والبارى واهب الحيوه مقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله تعالى زبانيتين فان ذلك كمالها ويتوهم ان عدمها نقصا لمن لا يتصف بها ولا يكون له هكذا حال العقلا فيما يصفون الله تعالى به وليا الله المفزع اقول هذا الكلام دقيق انيق رشيق صدر عن مصدر التحقيق ومورد التدقيق والسر في ذلك ان التكليف انما يتوجه بمعرفة الله تعالى بحسب الوسع والطاقه وانما كلفوا ان يعرفوه بالصفات التي الفوها وشاهدوها فيهم مع سلب النقايص الناشيه عن انتسابها اليهم ولما كان الانسان واجبا بغيره عالما قادرا حيا مريدا متكلما سميعا بصيرا كلف بان يعتقد تلك الصفات في حقه تعالى مع سلب النقايص الناشيه عن انتسابها الى الانسان بان يعتقد انه تعالى واجب لذاته لا بغيره عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات مريد لجميع الكاينات وهكذا في ساير الصفات ولم يكلفه بالصفات التي لم يوجد فيه مثالها ومناسبها بوجه ما فيه ولو كلفه به لا يمكنه تعقله

الضر والشوق والاجماع المسمى بالارادة والقوه المحركة والاولون اسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتاكد اقول في كون القصد والارادة من الافعال الاختيارية نظر اذ لو كان كذلك لاحتاج الى قصد آخر وتسلسل والقول بان بعضه اختياري دون بعض تحكم لا يساعده الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة ومبادي الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية صدرت عن الحيوان بالايجاب فان اعتقاد النفع واللذه يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق ويتاكد فيطيعه القوة المحركه اضطرارا فهذه امور مترتبة بالضرورة ليعه
والاختيار في الحيوان عبارة عن كون علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك ثم جعل الشوق غير الارادة وفرق بينهما بما سبق يلزمه ان يكون تناول الاطعمة البشعة النافعة بالنسبة الى العالم بنفعها مع كراهيته اياها صادرا عنه من غير شوق وتناول الاطعمة البشعة النافعة اللذيذة الضارة بالنسبة الى العالم بضررها صادرا عنه من غير ارادة لانتفاء الميل الشهواني الذي سماه الميل الجبلي في الاول وانتفاء الاختياري وانتفاء الاختياري في الثاني ولئن نوقش في الثاني فلا محيص عن الاول وح لا يكون مبادي الافعال
الاختيارية خمسة فان قلت فكيف يتحقق الثواب والعقاب بالتمام
فان ذلك بمنزلة ان يضطر الانسان غيره الى فعل ثم يعاقب بعض المضطرين ويثيب بعضهم قلت قد تقرر عند اهل الحق ان

الثواب والعقاب من الله نعم ليس لسابقه استحقاق وليس لاحد
من العباد حق على الله تعالى حتى يكون منعه عن ذلك ظلما تعالى عن
ذلك علوا كبيرا واما ما تقوله المعتزلة من ان العبد باختياره وقدرته
من ان العبد باختياره وقدرته يفعل الطاعات والمعاصي ويستحق
لاجلها الثواب والعقاب فلا يساعده اهل الحق ولا التحقيق
والكسب الذي يثبته الاشعري عبارة عن تعلق قدرة العبد بالفعل
من دون ان يكون لها تاثير اذ لا موثر الا الله تعالى عنده وبذلك
يمتاز مذهبه عن مذهب المعتزلة فان قدرة العبد عندهم
موثرة وباثبات القدرة الغير الموثرة يمتاز عن مذهب الجبرية
فان تكليف العاجز غير واقع واما تكليف القادر وان لم يكن
قدرته موثرة فهو واقع وليس من الجبر في شيء وسيجيء في بحث القضا
والقدر بعض تفاصيل هذا المبحث وارادة الله كما سبق علمه بنظام
الكل على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم كما تقرر وتكرر من حيث
انه يصح صدور الممكنات عنه قدرة ومن حيث انه كاف في وجودها
ومرجح لطرف عدمها على وجودها ارادة وذكروا ان العلم
فينا قد يصير سببا للوجود الخارجي كالماشي على جدار ضيق
العرض اذا غلبه توهم السقوط يصير هذا التوهم سببا لسقوطه
ومن هذا القبيل تاثير بعض النفوس بالهمة والوهم والعين
الذي علم تاثيره بالخبار اثار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون

بالحقيقة وهذا معنى قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه
مع انه تم وما قدروا الله حق قدره في سمعه وبصره قد دلت
الادلة العقلية والنقلية على انه سميع بصير واختلف في انهما راجعان الى العلم
ليكون سمعه عبارة عن علمه بالمسموعات والبصر عبارة عن علمه بالمبصرات
او هما صفتان زائدتان فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والحكماء الى الاول
وساير المتكلمين الى الثاني اقول ظاهر النصوص كونهما صفتين
زائدتين متغايرتين للعلم لما مر من الاشارة اليه الا ترى انه تعالى عالم بالمذوقات
والمشمومات والملموسات ولم يثبت بازائها صفة لله تعالى فلو كان السمع والبصر
راجعين الى العلم كان حكمها حكم سائر المحسوسات ولم يتعرض لاثباتهما بخصوصهما
كما لم يتعرض بخصوصه في ادراك سائر المحسوسات والتسمية باسم مخصوص ولو ارجاع
الصفات الواردة في النصوص بعضها الى البعض لشاع مثله في الصفات الاخر
كالقدرة والارادة والكلام على ما ذهب اليه الحكماء وبالجملة لا يظهر وجه ارجاع
هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم من بين ساير الصفات مع ان ظاهر النصوص
مشعر بمغايرة الذاتية الاحتياج الى الالة انما هو في حقنا والباري تعالى
يدرك المسموعات والمبصرات على النحو الجزئي بذاته على ما ذهب اليه
جمهور المتكلمين انه تعالى يدرك الجزئيات على الوجه الجزئي فما وجه تخصيص هذين
الادراكين بالارجاع الى العلم فالظاهر انهما صفتان زائدتان على العلم

بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يدل السمع
على اثبات صفة اخرى ورائها كالذائق واللامس والشام فيحكم برجوعه
الى العلم وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان شيمته
وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص في كلامه تعالى قد تواتر
اجماع الانبياء على انه تعالى متكلم ولا حاجة في اثبات النبوة الى اثبات
الكلام فيلزم الدور في اثباته بقول الانبياء فان النبوة يثبت بالمعجز
الخارق للعادة المقارن للتحدي بعد اثبات علمه وقدرته وان جميع
الممكنات مستندة اليه تعالى فانه اذا قال رسول الملك له ان كنت صادقا
فاني رسولك فخالف عادتك وقم من مقامك ففعل الملك ذلك وقام
من مقامه حصل اليقين العادي من غير حاجة الى اثبات كونه متكلما ثم اذا ثبتت
النبوة ثبت الكلام والاحكام التي فرعها بقول النبي فاثبات النبوة
يتوقف على اثبات علمه واقتداره وان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى
ابتداء او بواسطة ثم اختلفوا في حقيقة كلامه تعالى وقدمه وحدوثه فان
كونه صفة له تعالى يستلزم قدمه وكونه مؤلفا من الامور الحادثة المتعاقبة
يقتضي حدوثه فذهب بعض المتكلمين الى ان المؤلف من الحروف ليس صفة
قائمة به تعالى بل كلامه عبارة عن ايجاد ذلك المؤلف في غيره كاللوح
المحفوظ وجبرئيل والنبي اولسانه وهم المعتزلة وذهب بعضهم الى

الى ان هذا المؤلف مع حدوثه قائم بذاته تعالى وهم الكرامية المجوزون لقيام
الحوادث بذاته تعالى وذهب اخرون الى ان هذا المؤلف قديم قائم بذاته
تعالى مع قولهم تركبه من الاصوات والحروف المتعاقبة وهم الحنابلة ونقل منهم
المبالغة في قدمه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان اقول لعلهم لم
يعرفوا معنى القديم فحسبوا ان نسبة الحدوث اليه اهانة او يكون منعهم عن
اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لئلا يتوهم حدوث الكلام القائم
بذاته كما ان الاشاعرة مع اعتقادهم ان الكلام اللفظي القائم بالغير
حادث وان اطلاق كلام الله عليه بطريق اشتراك الاسم يمنعون
اطلاق الحادث عليه لئلا يتوهم حدوث الكلام النفسي القائم بذاته تعالى
وذهب الاشعري الى ان كلامه تعالى ليس بصوت ولا حرف بل هو المعنى القائم
بذاته تعالى وحمله جمهور الاشاعرة على المعنى المقابل للفظ وسموه بالكلام
النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم وقد رد
صاحب المواقف هذا الكلام وزعم انه يستلزم مفاسد كثيرة كعدم تكفير من
انكر كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى مع انه علم من الدين ضرورة انه
كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ والمسموع كلام الله تعالى
حقيقة وكعدم التحدي بما هو كلام الله حقيقة الى غير ذلك من المفاسد التي
لا تخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فالصحيح ان يحمل كلام الشيخ على ان
المراد بالمعنى ما يقابل العين فيكون الكلام النفسي عنده مجموع اللفظ

والقرآن قائما بذاته القديمة مكتوبا في المصاحف مقروءا بالالسنة محفوظا
في الصدور وهو غير الكتابة والحفظ والقراءة فانها حادثة وترتب
الحروف والالفاظ انما هو فينا لعدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث
والملفوظ قديم والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث
التلفظ دون الملفوظ جمعا بين الادلة قال وهذا الذي ذكرناه
وان كان مخالفا لما عليه متأخرو الاصحاب الا انه بعد التأمل يعرف حقيته
اقول وقد سبقه الى ذلك محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه المسمى
بنهاية الاقدام في علم الكلام واورد على ما ذكره من المفاسد ان منكر كلامية ما
بين الدفتين انما يكفر اذا قال انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه من مبدعات
الله تعالى ودال على ما هو حقيقة كلامه وقائم بذاته ولكنه ليس صفة قائمة بذاته
فلا يكفر اصلا كيف والمعتزلة لا يكفرون بمذهبهم في الكلام واكثر الاشاعرة
الذين عبر عنهم بمتأخري الاصحاب مع ذلك ما اختاره من قدم اللفظ المرتب
فينا لقصور الالة امر خارج عن طوق العقل ومن قبيل ان يقال يمكن ان يكون
حركة لا تتعاقب اجزاؤه وانما يتعاقب اجزاؤه فينا لعدم مساعدة الالة بل
كيف يتصور ان يكون الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة
بنا متحدة حقيقة حتى يصح ان يقال ان تلك الاصوات قائمة من غير ترتيب وفينا مرتبة
لقصور الالة ولنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة هي ان معنى المتكلم
فينا عبارة عن قوة تأليف الكلام وكلامنا عبارة عن كلمات يقتدر بها على تأليفها في الخيال

وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول معنى المتكلم القائم بذاته تعالى
صفة بها يقدر على تأليف الكلمات وكلامه تعالى هو الكلمات المؤلفة له تعالى بذاته
في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه الى مخاطب مقدر
واساريه عن العلم فظهر ان الكلام غيره تعالى معلوم له تعالى وليس كلاما كما ان كلامنا
غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان الكلام
هو علمه ولا مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل صاحب المواقف من ان الكلام
هو الاصوات والحروف او ما يشمل الاصوات والحروف والمعاني ولا هو
المشهور من الاشعري من ان الكلام هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب
الاشعري كما يظهر بتتبع الحقائق ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع
المعلومات كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسام من الكتب والصحف
باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات ولما كان كلامه ازليا
كان كلامه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون المضي
والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى زمان المقدر الى المخاطب المقدر
فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها
بصيغة الاستقبال فان قلت قد اطرد العرف على ان من انشأ كلاما مكتوبا
ليس متكلما وينسب اليه ذلك الكلام بانه قوله وكلامه كما يقال قال الشافعي
كذا وقال ابو حنيفة كذا والحال انهم هذه الاقوال لهم كتبوها فلم لا يجوز
ان يكون كلام الله من هذا القبيل كما يقوله المعتزلة فيكون نسبته اليه تعالى نسبة

انه كتبه في اللوح المحفوظ او اوجده في لسان الملك او الرسول قلت
اما اولا فلان من لم يقدر على تأليف الكلمات في النفس لا يسمى متكلما
وان اوجد النقوش وكذلك من علم انه ليس له قصد لتركيب الالفاظ و
الكلمات لا يسمى متكلما ونسبة القول اليه من كتب شيئا من الكلمات بسبب اعتقاد انه
دال على الكلام النفسي حتى لو علم انه ليس له الكلام النفسي لم يسم متكلما اصلا
كما لو فرضنا انه صدر هذه النقوش عن غير انسان واما ثانيا فلان النصوص
السمعية دالة على اثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر هذه النصوص انها صفة مغايرة
لسائر الصفات كالعلم والقدرة والارادة والقول بما قاله المعتزلة يودي
الى ان لا يكون الكلام صفة اخرى بل راجعة الى القدرة على خلق الكلمات في
محالها والتجوز عن الظواهر من غير ضرورة مستنكر على انه لا يتم الدلالة على
نفي الكلام النفسي ولو نفوه لزمهم القدح في كونه متكلما بالمعنى العرفي كما سبق وبعد
ثبوت الكلام النفسي يتم ما ذكرنا من تحقيق مذهب الاشعري فصل
في القضاء والقدر القضاء عبارة عن علمه تعالى في الازل بما سيكون
على الوجه الذي يكون عليه والقدر عبارة عن ايجاده في الخارج على وفق
القضاء الازلي وقد يطلق القضاء والقدر بمعنى واحد والمعتزلة لما اصلوا
الثواب والعقاب واللطف ورعاية الاصلح على الله تعالى اثبتوا للعبد قدرة
موثرة بالفعل بها يستحق المطيع الثواب والعاصي العقاب وقالوا ان الله
تعالى في الازل [علم] ان العاصي القادر على الطاعة والمعصية يختار المعصية بقدرته

علم م

واختياره فلذلك يستحق العقاب وان المطيع يختار الطاعة بقدرته واختياره
فيستحق الثواب وقالوا علم الله تعالى في الازل لا يوثر في ايجاد الطاعة والمعصية
فان علمه متعلق بان العبد بقدرته واختياره يعين احد الطرفين وليس في ذلك
تمكنه العبد لا احدهما قيل في نقل مذهب الاشعري انه علم الله تعالى في الازل ان العبد
يكسبه بفعل ما يفعل وان لم يكن تأثيره وايجاده فبذلك يستحق الثواب والعقاب
اقول انما يتمشى ذلك لو لم يكن علم الله تعالى علما فعليا هو مصدر المعلوم واما اذا
كان علمه فعليا كما سبق فلا يتمشى ذلك لان ذلك العلم سبب موثر للمعلوم مقتض له
لا يقال يجوز ان يكون موثرا في وجود الفعل بسبب القدرة العبد او بسببه
لانا نقول كون الشي سببا لصدور الشي عن سبب او انما يتصور بكونه سببا بعيدا
وعلى هذا يبقى الاشكال الذي ارتكبه المعتزلة لاجله اثبات قدرة العبد وتأثيره
ونفي تأثير الله تعالى في فعل مكلف وذلك لانه كما لا محيص عن تأثير الموثر القريب
كذلك لا محيص عن تأثير الموثر البعيد فلا يندفع التكليف بما ذكره واما الكسب
الذي اثبته الاشعري للفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار فان الجمهور [illegible] التكليف
بمثل ما دل غير واقع وان كان جائزا عنده والحق ما ذهب اليه الاشعري وان
التكليف الذي هو غير واقع هو التكليف بما ليس متعلقا لقدرة العبد واما ما هو متعلق لقدرة
وان لم يكن موثرة فالتكليف به واقع وليس فيه محذور فانه ليس للعبد على الله تعالى
حق حتى يتوهم فيه الظلم بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد قدر في الازل السعادة
لمن اراد والشقاوة لمن اراد من غير سابقة استحقاق وقال مولانا الجنة و

للجنة ولا ابالي وهؤلاء للنار ولا ابالي	في حكمته تعالى

وهي عبارة عن اتقان العلم واتقان الفعل ولما كان الواجب تعالى متصفا
بالعلم الكامل الذي لا يشوبه جهل والقدرة الكاملة التي لا يعتريها عجز وكان صنعه
مشتملة على دقايق الحكم التي يتحير عن درك شيء منها عقول العقلا كما يشهد به
المنطق واحكام المصنوعات خصوصا الهيئة والتشريح كان تعالى احكم الحاكمين
كما هو اعلم العالمين واقدر القادرين بل علم جميع العلماء بالنسبة الى علمه جهل وقدرة
جميع القادرين بالنسبة الى قدرته عجز قال الخضر لموسى عليه السلام ما علمي وعلم جميع
الخلق بالنسبة الى علمه تعالى الا كما ينقص المخيط المغروز في البحر منه يعلم ما بين ايديهم
وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الآيات	في جوده تعالى

قد عرفوا الجود بافادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض وهذا التعريف
مشتمل على تفصيل للتبيين اذ يمكن الاقتصار على قوله افادة ما ينبغي لا لغرض
لان من افاد لما لا ينبغي لم يكن هذه الافادة افادة ما ينبغي بالنسبة اليه ومعلوم
ان الغرض يشمل العوض بل العوض ايضا غرض في هذا المقام فيمكن الاكتفاء باحدهما
والجود الحقيقي ليس الا لله تعالى فان غيره انما يفعل الخير لغرض من الاغراض العايدة اليه
اما في الدنيا واما في الآخرة اما للثواب واما للنجاة من العقاب او المدح من الناس
او لكمال النفس او الاحتراز عن رسوخ محبة ما هو في معرض الزوال او التخلص
من الالم الذي يعرض للجنة لرقة القلب لعلاقة الجنسية الى غير ذلك واما المبدأ تعالى فيفيض
الخير بارادته على الممكنات بحسب قابلية كل واحد منها من غير بخل ولا لغرض وعوض

والنقص المشاهد في الممكنات انما هو لقصور القابلية لا من بخل الفاعل تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وقصور القابلية عند الحكما مستند الى معدات مترتبة غير متناهية غير مجتمعة
يكون الواجب مع كل من السوابق علة موجبة للاحق ولا ينتهي شيء من الاحكام الى
الواجب من غير مداخلة السوابق قال المعلم الثاني في التعليقات الاول
تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع افعاله لا يدخل في افعاله خلل البتة ولا
يلحقه عجز ولا قصور والآفات والعاهات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات
ولعجز المادة عن قبول النظام التام وعند المحققين من اهل الكشف والشهود الاعيان
التي عليها واحد واحد من افراد الممكنات ثابتة قبلها وتوابعها من مقتضيات
ذات ذلك الفرد بحيث لا يمكن تكميل الكل مما هو عليه او انقص منه في كل حال
من احواله وان لم يظهر علينا وجه لزومه فكما ان الاربعة لا يمكن الا ان تكون
زوجا كذلك لا يمكن ان يكون كل شخص في الحالة التي هو عليها على صفة ان يكون
على الكمال منها او انقص والواجب تعالى يظهر نور الفيض الوجودي بما هو مستكن
في قابليته فالكل من الله تعالى بحسب الوجود كما يفصح عنه قوله تعالى قل كل من عند الله
لكن النقايص والشرور ليست الا من قصور القابلية وضيق حوصلة قابليتها
كما قال تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والسر
في ذلك ان الخير هو الوجود والشر هو العدم والوجود مستفاض منه تعالى
والعدم انما هو مقتضى نقيصة الفطرة الامكانية فكل خير وكمال هو من فيض

كتابخانه آستانه قدس

فضله وكل شر ونقص فهو من طبيعة الممكن هذا مجمل ان اخذت الفطانه
بيدك فيهديك الى التفصيل والله يهدي الى سواء السبيل واما عنايه
الله تعالى فهي عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الذي هو اصلح الوجوه
واكملها للمجموع من حيث المجموع بحيث ينساق كل جزء منه بانضمامه الى ساير
الاجزاء الى ما هو الاصلح للكل من حيث الكل وذلك العلم هو السبب لوجود
الممكنات على الوجه الذي هي عليه كما سبق ولطفه تربيته لكل فرد حتى يصل
الى كماله اللايق بحسب استعداده واستعداد معارضه وهدايته جعل
كل شيء متوجها الى ذلك الكمال اما بحسب الطبع او الارادة كما قال تعالى حكاية
عن موسى عليه السلام ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذه الهداية
سارية في جميع الممكنات قال ابو الحسن العامري هو من فيض العقل الاول
وقال الشيخ ابو علي في بعض تصانيفه هو طالب لطالب الكل الى الكل منه
بحسب استعداده وهو غالب اي مقتدر على اعدام العدم وسلب الممكنات
ما يستعدها بنفسها من البطلان اذ كل شيء هالك الا وجهه اقول وهو غالب
في الاعدام ايضا كما هو غالب في الايجاد بل طالب غالب فيهما وقال الحكماء
انه تام وفوق التمام اما الاول فلحصول كل ما من شانه ان يحصل له دائما واما الثاني
فلافاضة على الغير كل ما يمكن حصوله له بحسب استعداده اذا تاملته
وصفاته العظمى اذا تامل اكثرها وجدت كلها سوى الصفات الذاتية اما من

قبيل السلوب والاضافات او مركبا منهما على ما يشهد به النظر وتفاصيلها
فصفاته الذاتية ترجع كلها الى العلم كالقدرة والارادة كما مر والحيوة
ترجع الى العلم والارادة اذ الحي هو الدراك الفعال والدرك هو العلم
والايجاد هو الفعل وهو اضافة ونفسه وهي القدرة والارادة
وهما يرجعان الى العلم كما سبق والعلم عين الذات فقد رجع الامر كله الى الحق
الا الى الله تصير الامور والحمد لله الشكور والصلوة والسلم على نبيه الشفيع
يوم النشور وآله وصحبه معادن الحبور تمت بعون الله وتوفيقه
قد فرغت من تسويد الرسالتين الجليلتين وترميمهما بعد الاندراس وانا العبد
الجاني الفاني عبد الحسين محمد تقي القزويني اصلا يوم [illegible] من شهر ربيع
الاول من شهور سنة ١٢٩٧ في المدرسة الطالبية بتبريز ايام [illegible]

سال ١٣٤٨ خورشيدى

كتابخانه آستان قدس رضوى

الله لا اله الا هو ق الحی القیوم ق لا تاخذه سنة ولا
نوم ق له ما فی السموات وما فی الارض ق من ذا الذی
یشفع عنده الا باذنه ق یعلم ما بین ایدیهم
وما خلفهم ق ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما
شاء ق وسع کرسیه السموات والارض ق ولا
یؤده حفظهما ق وهو العلی العظیم ق

چهل و یکمرتبه در جای صلوة آخر مواقع
بهمزیس یا بعد از نصف شب
بشرط طهارت و حالت